

# 공자는 ‘무신(귀)론자’인가?

— 공자의 ‘귀신론’ 재론 —

이 용 주\*

자로의 질문

예와 제사의 중요성

질문과 대답: 음사비판

죽음, 영원한 비밀

공자는 무신론자인가?

근대적 고전 이해의 함정

## 자로의 질문

『논어』에는 “귀신을 어떻게 섬겨야(事) 합니까?”(季路問事鬼神)라는 자로(계로)의 질문이 기록되어 있다. 일반적으로 그 질문에 대한 공자의 대답은 귀신의 존재에 관한 유교의 입장, 즉 유교의 무신론적 입장을 보여주는 것이라고 이해되고 있다. 그러나 그 질문과 대답은 귀신의 존재 여부를 둘러싸고 이루어진 것이 아님을 알 수 있다. 자로의 질문은 귀신을 어떻게 ‘섬겨야’(事) 하는지에 대한 것이다. 여기서 ‘섬긴다’는 말의 의미가 문제가 될 수 있지만, 어쨌든 그것은 귀신이 ‘존재합니까’(유무)라는 질문이 아니었다. 하지만 자로와 공자의 대화는 귀신의 존재 여부에 관한 것으로 받아들여져 왔다. 나아가 공자의 대답은 그의 합리주의, 무신(귀)론을 대변하는 대표적인 발언으로 해석되어 왔다.

고대 중국에서 귀신의 존재 그 자체에 대한 의문은 거의 존재하지 않았다.<sup>1)</sup> 중

\* 서울대학교 인문학연구원 종교문제연구소 객원연구원

- 1) 묵자의 유귀, 무귀의 논란이 반론으로서 제시될 수 있다. 그러나 묵자에서 문제가 되고 있는 귀신은 죽은 조상의 신령이 아니라 천귀, 즉 천신이다. 묵자는 천신이 인간사에 직접적으로 구체적으로 개입 하는가 아닌가 하는 문제, 즉 신적 존재와 인간의 관계에 대한 당시 사람들의 이해 방식의 차이를 문제 삼고 있다. 유가적 귀신(사람이 죽어서 된 귀신, 즉 조상신)이 봉건적 가족적 관계 속의 개념이라면, 묵자의 귀신은

국 종교사에서 귀신은 크게 두 가지 의미를 가진다. 하나는 천지의 신령으로서 귀신이며, 다른 하나는 조상신으로서의 귀신이다. 가족주의 종교인 유교는 귀신=조상신이라는 의미를 확립하기 위해 노력했다. 그래서 등장한 것이 ‘人死爲鬼’(사람이 죽으면 귀신이 된다)라는 규정이다. 그렇지만, 유교 역시 조상신 이외의 귀신을 부정하지는 않는다. 귀신을 가족주의적 이념으로 한정하고자 했던 유교의 노력에도 불구하고, 천지신명에 대한 일반인의 신앙을 완전히 불식시키는 것은 불가능했기 때문이다. 특히 민중의 귀신 신앙은 고대부터 현재에 이르기까지 연면히 지속되고 있는 중국인의 가장 보편적인 신앙 형태이다. 당연히 민중적 신앙 세계를 지지하면서 그것을 확대 발전시킨 도교에서는 민중의 귀신 신앙을 전적으로 수용하면서, 그 귀신을 도교적 신령 세계의 일부분으로 위치시키고 있다. 다만 도교에서 귀신은 대개 부정적 함의를 가진다. 그 부정적인 귀신을 지칭할 때 도교에서는 귀(신), 혹은 (六天)故氣라는 표현을 사용한다. 반면 도교의 권위를 대표하는 신(神明)들은 위대한 인물이 죽은 다음 신령이 되거나, 우주의 최고 근원인 道가 현현한 것이다. 중국 종교에서는 사람이 (죽어서) 신령(神)도 될 수 있고, 귀신(鬼)도 될 수 있다. 도교의 주술은 신령의 힘을 빌려 귀신(악한 기운)을 제거, 제어하는 것을 목표로 삼는다.

춘추전국 시대의 지배층 내지 귀족들의 삶은 중국적인 질서화의 원리, 즉 禮에 의해 영위되고 있었다. 공자가 주변에 모인 젊은이들에게 가장 힘들여 가르쳤던 것이 예였다. 공자는 제자들을 질서규범(=예)을 완전히 체득하고 실천하는 지성인으로 교육시키고자 했다는 사실에는 의문의 여지가 없다. “예가 아니면 보지도 말고 듣지도 말라(非禮勿視, 非禮勿聽)”는 것이 그 가르침의 요체였던 것이다.

공자의 제자들은 자기들의 스승 공자가 예 전문가라는 사실을 잘 알고 있었다. 그들은 공자가 이해하는 예를 배우고 그 가르침을 실행할 각오를 가지고 그 주변

---

가족 관계와 무관한 본래부터 신적 존재를 가리킨다. 목자는 유가적 봉건주의 혹은 가족주의의 틀을 벗어난 사회를 구상하고 있으며, 그 가족주의의 틀을 벗어나는 귀신을 상징한다. 목자는 그 귀신을 지칭할 때 특히 천귀라는 명칭을 즐겨 사용한다. 그것은 중국 종교의 역사에서 면면히 존재하는 서로 다른 두 경향(가족주의적 종교 신앙/탈가족주의적 종교 신앙)과 관계된 중요한 문제이다. 후한 시대의 비판 사상으로 잘 알려진 왕충 역시 죽은 조상이 귀신이 된다고 보는 유가적 귀신관에 대해 회의를 표명한다. 왕충이 유가 전통에 대해 일정한 거리를 유지하려고 한다는 사실을 생각하면 당연히 수긍할 수 있는 논점이다. 그러나 그렇다고 해서 왕충이 사람이 죽어서 된 귀신 이외의 모든 신령적 존재, 특히 천지신명의 존재를 부정하고 있다고는 볼 수 없다. 당연히 천지신명에 대한 제사를 긍정한다는 점에서 그의 무귀론이 한정적인 의미를 가진 것임을 알 수 있다. 필자는 다른 글에서 목자의 귀신론 및 왕충 귀신론의 중국 종교사에서의 의미에 대해 살펴볼 예정이다.

에 모여 든 것이다. 공자는 정치가로서의 능력은 사실 크게 인정받지 못했다. 하지만 예 전문가로서, 고대의 전통을 연구한 지식인으로서의 공자의 명성은 널리 확립되어 있었다. 공자는 정치가로서는 실패했지만 학자로서는 많은 추종자를 획득할 수 있었다. 물론 공자의 학자적 능력, 군주를 보좌할 수 있는 지혜의 체득자(=군자)로서의 자질을 의심하는 사람들이 없었던 것은 아니다. 특히 공자에 대한 평가는 지역적 편차가 심했다. 노나라에서 공자는 당연히 존경을 받았다. 그러나 노나라를 벗어난 지역, 특히 한나라, 송나라, 제나라 등에서 공자는 오히려 시대착오적인 인물로 회화화 되는 경우가 많았다. 『장자』에 등장하는 공자의 이미지가 대표적이다. 재미있는 사실은 유교 경전의 하나로 알려진 『좌전』이 공자를 높이 평가하지 않는다는 것이다. 공자가 주공과 더불어 ‘군자’의 전형으로 확고한 지위를 얻게 된 것은 아마도 『순자』에서부터가 아니었을까 싶다. 공자가 그 당시에 중국의 모든 지역 국가에서 전폭적인 지지를 받던 인물이었을 것이라고 하는 막연한 상식은 수정될 필요가 있다. (맹자는 공자와 주공을 성인으로 본다. 성인 공자의 이미지는 맹자에서부터 만들어졌다고 볼 수 있다. 이 부분에서 우리는 공자-맹자-순자를 일제열의 사상적 발전 도식으로 보아서는 안 된다는 사실을 알게 된다.)

공자의 제자들은 예 전문가인 공자의 지식과 지성을 신뢰하고 있었기 때문에, 어려운 문제를 들고 나온 것이다. 그것이 어려운 질문인 이유는 여럿이 있을 수 있지만, 가장 중요한 이유는 그것이 현실의 정치권력에 대한 비판으로 이어질 수 있었기 때문일 것이다. 자로의 질문은 ‘귀신은 존재합니까?’가 아니었다. 자로는 공자의 제자들 중에서 정사(政事, 정치) 방면에 뛰어난 능력을 가진 인물로 인정받고 있었다(政事, 冉有季路).<sup>2)</sup> 자로의 질문은 자로의 정치적 관심을 표출하고 있다. 자로는 귀신의 존재 여부에 대해서가 아니라, (당연히 그들이 그 존재를 믿어 의심치 않는) 귀신을 잘 ‘섬기는’(事) 방법, 즉 제사의 ‘의미와 방법’에 대해 질문을 던진 것이다. 주자를 비롯한 대부분의 주석자들은 ‘섬긴다’는 것을 ‘제사를 바친다’는 의미로 이해한다.<sup>3)</sup> 귀신을 섬기는 방식이 제사라는 것은 의심의 여지가 없다. 제사는 예의 하위 범주이다. 자로의 질문인 ‘事鬼神’은 ‘祭鬼神’이다. 事는祭 혹은 祀라고 해석할 수 있다. 여기서 필자가 강조하고 싶은 것은 事가 祭祀로 해석되어야 한다는 훈고 문제가 아니다. 필자의 관심은, 지극히 당연하다고도 할 수

2) “德行, 顏淵閔子騫冉伯牛仲弓. 言語, 宰我子貢. 政事, 冉有季路. 文學, 子游子夏.”(「선진」)

3) 주자, 『논어집주』, “問事鬼神, 蓋求所以奉祭祀之意.”

있는 그런 질문을 자로가 던진 이유는 무엇인가 이다.

자로는 왜 그런 질문을 던진 것일까? 세상일도 복잡하고 세상을 잘 살아가기도 힘든데, 왜 비현실적인 엉뚱한 질문을 던질 것인가? 『논어』를 해석하는 대부분의 논자들은 그 질문이 비현실적인 것이라고 보는 데서 출발한다. 그러나 그 질문은 엉뚱하고 비현실적인 질문이 아니었다. 그 질문은 너무도 중요한, 공자와 그의 제자들에게는 너무도 현실적이고 절실한 질문이었다. 그 질문은 그들의 존재 의의와 직결되는 질문이었다.<sup>4)</sup> 제사 문제는 예의 핵심으로서, ‘切問近思’를 표방하는 공자 집단의 학문적 모토와 직결되는 것이었다. 귀신에 관한 논의가 비현실이라고 생각하는 것은, 『논어』가 기록된 시대 배경 및 등장인물의 시대감각과 동떨어진 우리의 현재적 시대감각으로 그 책을 읽기 때문에 발생한 오해에 불과하다. 적어도 공자 사후에 『논어』를 편집한 유자들은 그 질문의 중요성과 보편성을 인식했다. 그래서 그 문답을 하나의 ‘전형적’ 문제로서 『논어』에 수록하였다고 할 수 있다.

공자의 시대는 주나라에서 실천되었던 이상적인 예(=질서원리)가 무너지던 시대였다. 그런 시기에 공자는 이상적인 예의 회복을 강조하고 나선 인물이다. 예의 회복을 강조하는 공자에게 자로는 예의 핵심인 ‘제사(事鬼神)에 대해 질문한 것이다.’<sup>5)</sup> 정치문제에 밝은 자로가 그 질문을 던졌다는 사실은 의미심장하다. 모든 대답은 질문에 대한 대답이다. 공자의 대답 역시 정치에 깊은 관심을 가졌던 자로라는 인물의 질문에 대한 대답이라는 사실을 잊지 않아야 한다. 따라서 공자의 대답은 그런 맥락을 염두에 두면서 해석되어야 한다.

예 전문가인 공자에게 배운다고 하는 것은 문화의 이상적인 존재방식에 대해 배우는 것이다. 그 이상적인 문화를 지탱하는 것이 예였고, 예의 핵심은 제사였다. 제사는 단순히 신적 존재에 대한 신앙심 문제에 한정되는 것이 아니다. 제사는 사회의 계층적 질서, 문화적 질서와 연결된 정당한 행위 양식을 규정하고 있다. 제사의 원리는 제사를 받을 자격이 있는 신에게 제사를 드리고, 그 제사를 지낼 수

- 
- 4) 사실, 주자는 『논어집주』의 이 문장에 대한 주석에서 ‘귀신을 섬기는 문제’가 중요한 문제라고 인정한다. 그런데도 주자의 논어해석을 거의 절대적으로 존중하는 일반적인 분위기를 형성하고 있음에도 불구하고, 귀신 문제에 대해서만은, 그 문제가 비현실인 문제라서 유교의 현실주의적 관심과는 어울리지 않는 것으로 취급하는 경향이 강하다. 줄져, 『주희의 문화이데올로기』(2002년 이학사)의 귀신 문제에 대한 논의를 참조.
- 5) 이 때의 귀신은 조상신에 한정되는 것은 아니었을 것이다. 귀신은 조상신을 포함하는 넓은 의미의 신령적 존재를 의미한다. 공자 시대에는 귀신을 조상신에만 한정시키는 관념은 존재하지 않았던 것 같다. 따라서 나중에 유교의 정통 규정이 되는 ‘人死爲鬼’라는 명제는 확립되지 않았던 것 같다.

있는 자격을 가진 사람이 제사를 드려야 한다는 것이다. 그 원리는 질서와 문명의 존속을 보증하는 원리이기도 했다. 바로 그런 점에서 제사는 무엇보다 진지한 정치문제가 될 수 있고, 예 전문가인 공자에게 그 질문을 하는 것은 당연히 예상될 수 있는 일이다. 공자의 애제자의 한 사람인 자로는 자기 선생에게 정치 질서의 근본에 관한 질문을 던진 것이다. 그 질문은 제사의 단순한 형식적 절차에 대한 질문이 아니었다. 그것은 단순한 제사 전문가로서 알아야 할 제사의 절차란 무엇입니까 하는 질문과는 달랐다. 그것은 올바른 제사의 문제, 즉 올바른 정치적 질서의 문제였던 것이다. 자로의 질문은 정치적 질서의 표현으로서의 제사, 예와 제사의 의미와 그것의 올바른 존재 방식에 대한 질문이었던 것이다.

## 예와 제사의 중요성

그 자로의 질문은 다음과 같이 바꾸어 말할 수 있다. 올바른 제사란 어떤 것입니까? 누가, 어떤 신에게, 어떤 방식으로, 언제, 왜 제사를 드려야 합니까? 제사를 통해 실현되어야 할 올바른 질서란 어떤 것입니까? 제사에서 누가, 누구에게는 대단히 중요하다. 자로의 질문은 예의 근본적 의미에 대한 질문이었다. 그것은 비유하자면, 기독교에서 하느님을 '올바르게' 믿고 섬기는 '방법'은 무엇인가 하는 질문과 비슷하다. 바울의 신학이 그 질문에 대답하는 것이었고, 오거스틴의 신학이 그랬고, 루터의 문제가 그것이었다. 그것은 근원적인 물음이었고, 그 근원적인 물음에 대답하는 것은 새로운 신학을 창출하는 것으로 이어진다. 그것은 하느님은 '정말 존재합니까?' 하는 질문과는 다르다. 하지만 그 질문은 기독교라는 종교의 '존재 방식과 의미'에 대한 근본적인 질문이다. 마찬가지로, 자로의 질문은 '유가의 존재 방식', '유가적 삶의 방식', '유교적 질서(예)의 의미'에 관한 근본적인 질문이었다.

아마도 질문을 던진 당사자인 자로 본인은 그 문제가 지닌 심각성과 무게를 이해하지 못했을 수도 있다. 그렇기 때문에 공자는 그 문제에 대답하려고 하지 않는다고 생각할 수 있다. 공자의 대답의 의미를 이해하지 못한 자로는 다시 '죽음'에 대해 질문을 한 것이라고 생각된다. (자로가 공자의 참뜻을 이해했고, 그래서 물음의 차원이 더 깊어 졌다고 생각할 수도 있다. 정확한 것은 알 수 없다.)

공자는 그 질문의 심각성을 잘 알고 있었다. 고대 중국 귀족사회에서는 예의

근원성과 중요성은 자명한 것이었다. 특히 사회적으로 정치적으로 성공하고자 하는 지향을 가진 사람들의 집단 안에서, ‘예가 과연 사회를 유지하는 근본 원리일 수 있는가?’ 하는 질문은 너무도 근원적이어서 함부로 제기할 수 없는 것이라고 할 수 있다. 예의 중요성에 대한 승인은 모든 사유와 학습의 전제였다. 예의 근원성을 모든 사유와 행위의 전제라고 여기는 사람들을 儒者라고 부른다면, 당시의 귀족들은 거의 예의 없이 넓은 의미의 儒者라고 칭할 수 있다. 시대가 조금 더 뒤로 오면, 예의 유용성과 당위성에 대해 의문을 제시하는 사람들이(소위 제자백가) 등장하지만, 공자 시대에 그리고 공자 주변에 모인 제자들에게 예는 문화적 질서의 근본전제로 작동하고 있었다고 할 수 있다.

『논어』 안에서 예의 근원성을 문제 삼는 발언이 등장하지 않는 것, 『좌전』 안에서 예의 근원성에 의문을 제시하는 사람이 등장하지 않는 것을 보면, 예의 위상을 짐작할 수 있다. 반면, ‘非禮也’라는 평가가 사람에 대한 중대한 비판으로 등장하는 것을 보면, 그 당시 예가 얼마나 중요한 원리였는지를 추측할 수 있다. ‘비례’라는 표현을 가장 적극적으로 사용하는 문헌이 『좌전』이고 또 『논어』(앞에서 본 ‘비례물시’ 운운)라는 사실은 공자 집단의 성격을 이해하는 데 대단히 중요하다. 그리고 그 예라는 것은 귀신이 존재한다는 것을 당연한 사실로 인정한 전제 위에서 형성되는 질서 규범이었다. 그렇다고 해서 귀신의 ‘성격’에 대한 논의 자체가 불가능한 것은 아니다.

『좌전』에는 유명한 정자산의 귀신론이 등장한다. 하지만 주의할 점은 그 귀신론은 ‘귀신이 존재한다’거나 ‘존재하지 않는다’는 논의가 아니라, 귀신의 존재를 당연시하고, ‘그렇다면 귀신이란 어떤 것인가?’ 하는 귀신의 ‘성격’을 묻는 논의라는 사실이다. 공자는 어떤가? 그는 정말 ‘무신론자’였는가? 학자들은 흔히 『팔일편』에 나오는 “祭如在, 祭神如神在.”라는 구절을 공자의 무신론적 태도를 보여주는 증거로 삼는다. 그러나 그 구절은 결코 공자의 무신론적 태도를 보여주는 증거가 될 수 없다. 공자를 무신론자라고 보는 사람들은 공자가 ‘실제로는’ 귀신의 존재를 믿지 않았지만, ‘마치’ 귀신이 존재하는 ‘것처럼’ 행동했다는 식으로 그 구절을 해석한다. 그러한 해석은 종교적 태도를 정치적 태도와 분리시키고, 종교를 정치의 분식으로 이해하는 근대적 관점의 산물이다. 그것은 근대적 정교분리 원칙을 전제하고, 그 전제에서 고대의 종교 상황을 해석하는 관점이다. 대표적인 현대적인 『논어』 주석의 하나인 양백준의 『논어역주』는 그런 관점의 전형을 보여준다. 양백준은 이렇게 결론을 내린다. “공자는 귀신이 실제로 존재한다는 것을 정말로 믿었다

고는 할 수 없다(孔子未必眞的相信鬼神的實有).”<sup>6)</sup> 공자는 귀신을 믿지도 않으면서 믿는 척 연극을 했다는 말이다. 과연 그럴까?

‘祭如在’에서 在는 존재 혹은 부존재의 在가 아니다. 귀신은 ‘저 세상’(타계, 이계)의 존재, 초월적 존재이다. 그것은 이 세상이 아니라 ‘저 세상’에 있다. 귀신의 영역은 저 세상이다. 앞의 구절은 공자가 제사를 드릴 때 ‘저 세상’의 존재인 귀신이 마치 ‘이 세상’에 머물러 있는 것처럼 대했다는 의미이다. 공자는 귀신의 존재, 비존재에 대해 어떤 판단을 내리고 있지 않다. 왕보현王葆琰이 지적하는 것처럼, 춘추시대에 귀신의 존재를 둘러싼 토론(『목자』 등에서 보이는 토론)에서 귀신의 존재 여부는 ‘유무’(유귀, 무귀)라는 표현으로 제기되었다. ‘如在’의 ‘在’는 귀신이 존재하는가 아닌가 하는 ‘有無’와는 다르다. 그 구절은 ‘저 세상’의 존재인 귀신이 제사의 장소인 ‘이 세상’에 직접 나타나는 것처럼 경건한 태도를 취했다는 의미로 해석해야 할 것이다.<sup>7)</sup>

고대 중국의 유자들이 당연히 했던 예는 다양한 내용을 가지고 있다. 무엇보다도 중요한 것은 예가 천지신명과 조상신의 존재에 대한 근본 신앙이 전제되어 있는 질서규범이라는 사실이다. 그래서 수천 수백 가지에 이르는 구체적인 예 행위가 있지만 가장 중요한 것이 ‘신명에 대한 제사’라고 하는 이론이 성립된 것이다. 고대 유가는 귀신(신령)의 존재에 대한 신앙을 몸짓으로 실천하는 사람들이었다. 유교 담론에서 귀신의 존재 여부에 대한 논쟁, ‘귀신 존재 증명론’이라는 것이 존재하지 않는 이유는 그것이 너무도 자명한 믿음을 형성하고 있었기 때문이다.<sup>8)</sup>

6) 양백준, 『논어역주』, 중화서국.

7) 왕보현, 『금고문경학신론』, 중국사회과학출판사, 1997, pp.290-292.

8) 불교 전래와 함께 사상계의 문제가 되었던 신명, 신불멸론은 귀신의 존재 증명론이 아니다. 한 예로, 도교 변증가 갈홍은 『포박자내편』에서 귀신의 존재를 당연히 하지만, 불교의 신불멸론에 반대한다. 귀신의 존재 여부와 신불멸이 다른 문제였다는 것을 알 수 있다. 갈홍의 신선론은 불교의 신불멸론에 대한 도교적 대응이라고 볼 수 있다. 신명론, 신불멸론은 ‘신’ 개념의 혼란으로 인해 모호한 사상 논쟁으로 발전했지만, 원론적으로는 귀신의 존재 여부가 아니라 윤회의 주체가 존재하는지 여부에 관한 논쟁이었다. 윤회가 주체가 무엇이든, 사람이 일단 죽은 다음에 ‘무엇인가’가 연속된다는 논리이므로 그것을 神이라는 개념으로 표현할 수밖에 없었을 것이다. ‘神, 不測之謂’라는 유교적으로 확립된 추상화된 신 개념을 사용하여 종교적 종교의 맥락과 엄청난 의미론적 차이가 있는 불교의 윤회 문제를 설명하려고 하다보니, 논자들 사이에서 같은 말을 놓고 전혀 다른 이야기를 하게 되는 해프닝이 발생한 것이다. 유가 혹은 도교에서 주장한 신명의 논리 역시 귀신의 존재를 부정하는 것이 아니었다. 인간의 사유 능력으로서 신이 죽은 다음에는 지속되지 않는다는 의미였을 뿐이다. 필자는 그 문제는 다른 곳에서 다시 자세하게 검토 예정이다. 이 문제는 문화 접변의 장에서 발생하는 ‘의미론적 어긋남’의 하는 전형적인 예의 하나이다. 본문

그런 중요한 의미를 가진 질문에 대한 공자의 대답은 신중하지 않을 수 없다. 예란 무엇인가, 나아가 예의 핵심인 제사의 의미는 무엇인가? 어떤 것이 올바른 제사라고 할 수 있는가? 제사의 의미와 방법에 대한 물음은 너무나 큰 질문이다. 진지한 학습자라면 그 문제의 거대함을 이해하고 있기 때문에 감히 물을 수 없었을 것이다. 그 질문에 대답하는 것은 대답하는 사람의 입장에서조차 위험성을 수반한다. 현재 위정자들이 실행하는 예, 그들이 그렇게 중시하면서도 끊임없이 원래적 정신에서 벗어나고 위반하는 예의 ‘참된’ 의미와 형식에 대해 간단히 대답할 수 없다. 그 대답은 자칫 잘못하면 현재의 정치적 질서를 전면적으로 부정하는 것으로 이어질 수도 있다. 정치 문제에 깊은 관심을 가지고 있었던 자로는 어쩌면 그런 직설적 대답을 원하고 그런 질문을 던졌을 수도 있다. ‘선생님 당신이 지향하는 이상적 질서는 무엇입니까? 지금 행해지고 있는 질서 유지의 방식들, 예의 명분으로 행해지는 제사들은 엉터리가 아닙니까? 그리고 그 예를 실행하는 그들(현재의 권력자들)이 과연 지배자로서의 정당성을 가지고 있다고 할 수 있습니까?’ 자로의 질문에 담긴 뉘앙스는 분명 그렇다. 그런 뉘앙스를 읽지 못하는 이상, 그 질문은 공허하고 추상적인 ‘귀신 존재 증명론’으로 읽힐 수밖에 없을 것이다. 그런 뉘앙스를 무시하는 해석자들은 자로의 질문을 절실하지 않은 질문이라고 규정하고, 그 질문을 던진 사람을 비판하는 방향으로 나아간다.

그러나 그 질문에 대한 공자의 대답이 우회적인 것은 왜일까? 공자가 자기의 제사에게 편찬을 주기 위해 그렇게 우회하는 것인가? 정말 그렇다면 우리는 공자의 인격을 의심하지 않을 수 없다. 나는 공자의 대답이 우회적인 이유가 바로 앞에서 말한 자로의 질문에 담긴 뉘앙스 때문이었다고 생각한다. 공자는 그 질문의 중대성과 위험성을 이해했다. 그 질문의 뉘앙스를 파악한 것이다. 그러나 『논어』에서는 질문과 대답의 맥락이 제거되어 있다. 그것은 공자의 발언의 의미를 추상화시키고 보편화시키고자 하는 편집적 테크닉일 수도 있고, 아니면 편집자의 무지 때문일 수도 있다.

---

에서 문제가 되고 있는 공자의 귀신론 역시, 근대적 개념 및 인식들과 공자의 사상 및 종교적 인식이 의미론적으로 어긋나고 있음을 보여준다. 우리에게 너무 깊이 스며들어 있어, 거의 무의식으로 작동하고 있는 근대적 사유에 의한 끼워 맞추기, 그것은 단순한 서양 중심주의라고 처리할 수 있는 것이 아니라 우리 사유의 일부가 된 근대적 편견이라고 보아야 할 것이다. 위 두 문제는 모두 문화 번역의 어려움을 보여주는 전형적인 예이다. 종교학은 사실 종교를 무조건 긍정하고 옹호하는 종교 변호론적 학문이 아니라 문화 번역(동/서, 고/금)을 문제 삼는 학문일 것이다. 그 점에서 신학(교학, 변증학)과 종교학의 차이가 무시되어서는 안 된다.



## 질문과 대답: 음사비판

모든 대답은 질문에 대한 대답이다. 『논어』를 읽을 때 질문과 대답으로 이루어진 발언을 통해 공자의 생각을 이해하기 위해서는, 질문과 대답이라는 구조를 잊지 않아야 한다. 공자 말씀을 보편적이고 추상적인 진리로 받아들이고자 하는 경건한 신앙적 태도가 공자의 참 의도를 왜곡한다. 『논어』 안에서 자로는 약간 당돌한 제자였다. 그는 학구적인 자공이나 진지한 안희와 다르다. 귀신을 어떻게 섬겨야 하는가?, 이상적인 예의 모습은 어때야 하는가? (그 질문은 자로이기에 가능했던 질문이었을 것이다. 공자의 대답은 그런 자로에게 주는 대답이었다. 자공이나, 안희는 당연히 그런 질문을 던지지 않았을 것이다. 너무나 근본적인 질문을 던져 스승을 당혹스럽게 만들만큼 그들은 순진하지 않았고, 당돌하지도 않았던 것이다.) 거의 당연하거나 너무도 근본적인 질문, 그래서 거의 문제로 제기되지 않았던 문제를 자로가 들고 나온 것이다.

그 질문에 대해 공자는 직접적인 대답을 하지 않는다. 공자는 자로를 완전히 무시하는 대답으로 자로의 의문을 일축하고 우회하는 것처럼 보이기도 한다. 그 우회적 방식은 언뜻 보면 질문과 거리가 있다. 동문서답이라고 할 수 있을 정도이다. 그러나 조금 더 생각해 보면, 공자의 대답은 우회적인 방식으로 '예의 원론적 의미'를 말하는 것으로 보인다. 공자의 대답은 이렇게 읽을 수 있다. 제사는 아무나 아무 신에게나 제멋대로 드리고 싶다고 해서 드리는 것이 아니다. 이렇게 읽는다면, 그것은 자로의 질문에 대한 우회적인 대답이 되는 동시에, 당시에 무너져가는 예의 참된 의미를 회복해야 한다는 공자의 안타까운 마음, 현실 비판적 마음을 동시에 담은 대답이 될 수도 있다고 생각한다.

예가 무너져 가는 현실은 제사를 드려야 할 자격이 없는 데도 불구하고 제사를 실행하는 행위에서 단적으로 표출된다. 그런 제사는 실행되지 않아야 하지만 실행되고 있는 것이 예가 무너지는 증거이다. 제사를 받을 자격이 없는 신령에게 제사를 드리는 행위, 제사를 지낼 자격이 없는 사람이 드리는 제사, 올바른 형식을 벗어난 제사 등등, 한마디로 '비례非禮'라고 평가해야 할 제사는 무수히 실행되고 있었다.

『논어』 안에서도 우리는 예의 원리에 어긋난 제사 행위에 대한 공자의 한탄과 비판을 자주 목격할 수 있다. 공자의 시대는 주나라의 권위가 실추되고, 소위 패자覇者들이 저마다 자기들의 정치적 권위를 향상시키고 자기들의 정치적 지배를

정당화하기 위해 부심하는 시대였다. 주나라를 대신하는 정통성 수립에 열을 올리는 권력자들은 다양한 방식을 시도한다. 역법을 개정하는 일과 제사 실행이 중요한 일로 여겨졌다. 주나라의 역법을 개정하여 자기의 패권 국가의 현실에 맞는 새로운 역법을 제정하는 것, 새로운 신령에게 제사를 드리는 것이다. 역법의 제정은 당연히 제사의 실천과 밀접한 연관이 있고, 국가제사는 국가의 정통성과 직결되는 문제였다. 정치적 권위는 신적 존재의 추인에 의해 확고해진다. 역법과 제사는 신적인 존재인 하늘의 추인을 확인하는 중요한 정치=종교적 몸짓이다. 그리고 그 몸짓의 결과 하늘의 추인을 얻을 수 있다. 그것이 '천명론'의 전제이다. 그 결과 여러 제후들은 우주의 운행을 기록하고 예측하는 역법을 자기에게 유리한 관점에서 개정하고, 천자(주나라 천자)에게만 허락된 여러 예를 스스로 실행하려고 열을 올린다. 나아가 전설적인 천명의 수여 방식인 봉선封禪을 실행하려고 열을 올리기도 한다. 그들이 지식인을 필요로 하고, 예 전문가를 필요로 하고, 군자를 필요로 했던 것은 그런 정통성 수립이라는 목적이 있었기 때문이다. 지식인은 양면적인 존재이다. 그들은 권력의 비판자일 수도 있지만, 권력의 정당화 이론을 제공하는 권력의 주구일 수도 있다. 공자는 아무래도 비판자의 입장에 서 있었던 것 같다. 『논어』 속에서 우리는 스스로 질서의 전범典範이 되고자 하는 공자의 강력한 포부를 읽을 수 있기도 하다.

제사에 관한 자로의 질문은 그런 시대적 배경을 염두에 두어야만 비로소 의미를 획득할 수 있다. 그 질문은 소시민들의 가정 제사 문제에 관한 것은 아니었을 것이다. 일반 민중들이 무수한 신령들에게 무수한 제사 행위를 실행하는데 그것을 어떻게 실행해야 하는가 하는 문제가 아니었을 것이라는 말이다. 1949년 이전에 중국사회는 신령의 천국이었다. 天神, 地神(地祇), 鬼神, 神靈, 天地神明, 惡鬼, 妖魅, 魚精, 狐精이 출몰하는 귀신, 요괴의 천국이 중국이었다. 중국인들은 귀신과 더불어 살았다. 우리나라도 마찬가지다. 육이오 이전에는 귀신이 온 천지에 가득했다. 육이오의 포성과 함께, 즉 근대화와 함께 귀신들이 놀라 우리의 세상을 떠나버렸다. 그리고 삶이 각박해졌다. 자로의 비현실적인 질문과 공자의 합리적인 대답에서 유교의 무신론적 경향을 발견하려고 하는 해석자들은 아마도 인생을 각박하게 만드는 근대화 논리에 익숙한 정신을 가지고 있지 않은지 모르겠다.

다시 정리하자. 자로의 질문은 '권력적 정당화로서의 제사, 주나라 왕실을 대신하는 새로운 권력자에게 어우러는 새로운 권위의 근거로서 제사는 어떠한 합니까?' 더 나아가 '현재의 위정자들이 제대로 제사를 드린다고 할 수 있겠습니까?'

하는 것이다. 이 정도 되면 공자는 대단히 심각한 질문에 직면한 것이다. 함부로 대답하기가 더욱 곤란해진다. 그러나 공자는 유머 감각이 있는 선생이었고, 현실에 대한 냉철한 비판의 감각을 가진 사람이기도 했다. 그런 복잡한 인간 면모를 가진 공자의 대답은 우회적이었다. 그러나 그 우회적인 말 속에서 무서운 비판이 숨겨져 있다는 것을 느낄 수 있다.

공자의 말을 이렇게 읽을 수 있을 것 같다. 권력이란 사람을 '섬기기' 위해 주어지는 것이다. 신이 인간에게 권력을 부여(天命)하는 이유는 어리석고 힘없는 가난하고 굶주린 백성들을 먹이고 입히고 교육시키려는 것이다. 그것이 사람을 섬기는(事人) 것이다. 정치는 사람을 말처럼 부리거나 사람을 돼지처럼 취급하는 폭력이 아니다. 정치는 사람들에게 바른 삶을 가르쳐 주는 것(유교 이념에서 정치는 곧 교육, 교화다. 政=敎)이다. 사람을 섬기고 사랑하는(愛人) 것, 그것이 정치다. 사람을 섬김으로서 그들의 신뢰를 획득하는 것이 정치의 근본이다(民無信不立)(『안연』). 권력의 정당성은 사람을 올바르게 섬길 때에 주어지는 것이다. 사람을 섬기지 못하는 정치권력에게 천명은 주어지지 않는다. 천신에게 제사지낸다고 신적인 권위가 찾아오는 것은 아니다. 올바른 권력자에게는 굳이 신들에게 제사를 드리지 않아도 저절로 천명이 찾아온다. 오히려 자격이 없는 사람이 함부로 드리는 제사는 아첨(諂)이지 제사라고 할 수 없다.<sup>9)</sup>

공자는 아첨인 제사와 올바른 제사(禮)를 엄격하게 구별한다. 진정한 마음에서 나온 제사와 형식적인 제사를 구별한다. 『논어』 어디에서도 공자가 제사 자체를 부정했다는 기록은 보이지 않는다. 그러나 공자는 '아첨'으로서의 제사를 단연코 부정한다. 정치적 성공은 형식적 제사를 드리는가 아닌가와 무관하다. 사람과 세상을 올바르게 만들 수 있는가 아닌가가 정치의 관건이다. 공자에게 정치는 바르게 만드는 것이다(政者, 正也)(『안연』). 정당하지 않은 제사, 형식적 제사, 정당한 권력을 행사하지 않는 자들의 제사는 역겹다. 그런 제사에 대해 신은 반응하지 않는다. 그것을 예를 벗어나는 과도한 제사, 즉 '음사(淫祀)'라고 한다. (영어권 학자들은 음사를 'excessive cult'라고 번역한다. 우리말에서 淫은 성적 문란 내지 淫亂이라는 한정적 의미를 가지기 때문에 음사는 흔히 그런 관점에서 이해되고 있다. 따라서 영어 번역은 정확한 번역이라고 볼 수 있지만, 그 말의 본래적인 뉘앙스를 온전히 드러내지는 못하는 것 같다.)

『논어』에는 '음사'라는 표현이 등장하지 않는다. 그러나 정당성을 결여한 제사를

9) “非其鬼而祭之，諂也.”(『위정』)

의미하는 ‘음사’ 개념 개념은 춘추전국 시대에 이미 널리 사용되고 있었다. 『좌전』에는 그런 ‘음사’를 비판하는 논설이 여러 차례 등장한다. 고대 이스라엘의 예언자들이 정당성을 상실한, 하느님에 대한 과도한 제사를 비판한 것처럼, 공자는 부정한 제사, 정당하지 않은 제사, 정의롭지 않은 제사를 비판한다. 따라서 자로에 대한 공자의 대답(子曰, 未能事人, 焉能事鬼.)은 이렇게 번역할 수 있다. “사람을 제대로 섬기지 못하는 자들이 권력을 가졌다고 해서 천지신명에게 제사를 드리는 것은 무의미하다.” 공자는 ‘귀신 섬김’(事鬼)과 ‘사람 섬김’(事人)을 대비시키면서 자로의 질문을 심오한 정치철학으로 승화시키고 있는 것이다. 공자가 아니고서는 그런 언어를 구사할 수 없을 것이라는 생각을 가지게 된다. ‘귀신 섬기기’보다 더 근원적인 것이 ‘사람을 섬기는 일’이다. 이 때의 ‘事人’(사람을 섬김)은 정치를 말한다. 폭력으로서의 정치가 아니라 섬김으로서의 정치, 음모로서의 정치가 아니라 바르게 만드는 정치이다.

일반적인 해석에 따르면 공자의 발언은 자로 개인에 대한 개인적인 가르침이라고 한다. 자로의 부족함을 깨우치기 위한 개별적 훈계라고 해석하기도 한다. “未能事人, 焉能事鬼.”의 주체가 자로라고 이해한다. 그 결과 그 구절은 “자로야, 너는(汝) 사람도 섬기지 못하는데, 어떻게 귀신을 섬길 수 있겠느냐?”라는 식으로 해석된다. 나는 그런 전통적 독해법이 심각한 오해의 뿌리라고 생각한다. 그 말은 자로를 위한 인생지침이 아니다. 공자의 관심은 개별적인 인생 상담에 있지 않았다. (공자를 위대한 인생 상담가로 보는 현대적 독법이 『논어』와 공자를 오해하게 만든다. 예수나 불타 역시 그런 인생 상담가로 변질되어 있는 것이 아닌지 모르겠다. 인류를 빛의 세계로 이끌어 주었다고 평가되는 사대 성인이 인생 상담의 원조로 전락하고 마는, 현대적 종교 인식의 왜소함을 보게 된다. 동양 사상(종교)하면 사주, 팔자, 육효, 풍수 등 인생 상담 문제를 떠올리는 현실과 무관하지 않다. 학자들의 자업자득이다.) 더구나 그 말은 자로에 대한 비판이거나 면박일 수 없다. 만일 그 발언을 통해 공자가 자로에게 면박을 준 것이라고 한다면, 공자의 인격을 의심할 수밖에 없다. 제자의 진지한 질문에 그런 면박을 주는 것이 어떻게 스승의 태도일 수 있는가?

나는 공자의 발언이 당시의 권력자들이 실행하는 정당성을 결여한 과도한 제사 행위, 즉 음사에 대한 비판이라고 해석한다. 공자가 문제 삼는 것은 권력의 비정당성, 권력의 과도함이다. 공자는 그들(권력자들)의 제사 행위가 정치권력의 정당성을 확보하기 위해 함부로(僭), 그들의 분수를 넘어서서(越), 신들에게 제사를 드

리는 행위는 아첨(諂)이라고 평가한 것이다. 공자는 당시 권력자들이 실행하는 월권적 행동, 예법 부정의 행동들에 대해 분개하고 있었다. 실제로 공자가 참월이라는 표현을 사용하지는 않지만, 공자는 정치가들의 참월(예의 파괴)에 대해 화를 내고 있었다. 공자는 부정한 제사를 비판하기 위해 諂이라는 단어를 사용한다. (“非其鬼而祭之，諂也.”)(「위정」) 『논어』의 도처에서 우리는 당시 권력자들의 제사 행위가 예의 원칙에서 벗어난다는 것을 비판하는 공자를 만날 수 있다. (예 문제를 집중적으로 논하는 『팔일편』에 그런 보기가 자주 나온다.) 부정한 제사를 지내느라 재물과 정력을 낭비하지 말고, 먼저 사람을 섬겨라(正, 愛人, 事人). 그러면 저절로 권력의 정당성과 권위가 주어진다. 천명天命은 그렇게 오는 것이다. 자로의 질문에 대한 공자의 대답은 정확하게 공자 자신의 정치 이론, 정치적 정당화 이론, 즉 질서화의 원칙에 관한 예의 이론을 암시적으로 제시하고 있는 것이다.

## 죽음, 영원한 비밀

“계로는 귀신을 섬기는 일에 대해 질문했다. 공자께서는 ‘사람을 제대로 섬기지도 못하면서 어떻게 귀신을 제대로 섬길 수 있겠는가?’라고 반문하였다. 다시 계로는 죽음에 대해 질문하였다. 이에 대해 공자께서는 ‘아직 삶에 대해서도 알지 못하는데 어떻게 죽음에 대해 알겠는가?’라고 말씀하셨다.”<sup>10)</sup> 이 구절은 유교의 生死 鬼神觀을 대표하는 언설로서, 사후 세계 및 유교의 종교적 관점을 이해하는데 가장 중요한 문장의 하나로 널리 인용되고 있다. 그 구절을 그렇게 이용하는 논자들은 유교의 개조인 공자는 사후 세계에 대해 관심을 갖지 않았고, 오직 현세적 삶, 즉 인륜적 세계에 대해서만 주의를 기울였다 말한다. 그들은 유교가 하나의 종교라기보다는 현실적 삶의 세계의 질서에 관심을 기울이는 인간학 내지 윤리학이라는 사실을 강조한다. 유교가 초월 세계에 관심을 갖지 않는 현세적 가르침이라는 주장은 『논어』 속의 다른 구절에 의해 더욱 강화된다고 그들은 말한다. “공자께서는 피이한 힘의 출현과 예에 어긋나는 신적 존재에 대해서는 말씀하지 않았다.”<sup>11)</sup> “백성의 삶에 관심을 기울이는 것, 귀신을 공경하나 멀리하는 것, 그것

10) “季路問事鬼神。子曰，未能事人，焉能事鬼。敢問死。曰，未知生，焉知死。”(「선진」)

11) “子不語，怪力，亂神。”(「술이」) 이 문장은 뛰어 읽기 및 의미 이해에서 논란이 많은 문장이다. 아래에서 자세히 살펴볼 것이다.

을 가히 𣎵(知)이라고 말할 수 있다”<sup>12)</sup> 등이 그것이다.

죽음과 귀신, 초경험 세계에 관한 공자의 입장을 어떻게 이해해야 하는가? 정말 공자의 발언이, 삶에 대해 알지 못하기에 죽음에 관심을 가져서 안 된다고 하는 것으로 해석되어야 한다면, 공자는 오히려 비상식적이다. 얼마든지 그 반대의 입장이 가능하기 때문이다. 삶을 잘 알 수 없으니까, 죽음의 의미를 해명함으로써 삶의 진정한 의미에 접근할 수 있는 것이 아닌가? 귀신의 존재 혹은 죽음의 의미 이해를 통해서 우리는 더 나은 삶을 구축할 수 있는 가능성이 완전히 차단되어서는 안 되는 것이 아닌가? 자로는 귀신을 섬기는 문제에 대한 공자의 우회적 대답의 의미를 이해하지 못했던 것 같다. 하지만 자로는 신적 존재의 신비, 죽음의 신비에 대해 진지한 관심을 가지고 있었을 수도 있다. 그리고 그러한 관심은 당시 지식인 사회의 일각에서 여전히 중요한 문제로 존재하고 있었을 수도 있다. 그러나 공자는 ‘아는 것을 안다고 하고 모르는 것을 모른다고 하는 것이 참된 𣎵(知之爲知之, 不知爲不知, 是知也.)’이라고 생각하는 참된 지성인의 태도, 학문적 태도를 중시하는 인물이었다. 그런 공자가 죽음의 문제에 대해 속 시원한 단정적 대답을 했을 리가 만무하다. 그것은 아무도 알 수 없는 영원한 신비이기 때문이다. 질문에 대한 대답을 피해가는 공자의 태도는 석가가 형이상학적 문제에 침묵을 지킨 것과 비슷한 태도라고 볼 수 있다.

그렇다고 해서 공자가 자로에게 편견을 준 것이라고는 절대로 생각할 수 없다. 아마 공자는 진지하게, ‘나는 인간의 삶에 대해서도 아직 모르는 것이 많다. 대충 인간의 삶의 원리, 인간의 삶의 도리에 대해 약간의 식견을 갖게 되었지만, 그렇다고 내가 인간사 전체를 완전히 꿰뚫고 있다고는 말할 수 없다. 더구나 신비 중의 신비인 죽음에 대해서 내가 어떤 정통한 견해를 가지고 있다고 생각해서는 안 된다. 그것은 각자 자신의 결단에 의해 판단해야 하는 심오한 문제이다’라고 대답하고 있는지도 모른다.

어떤 면에서 보자면 공자는 실패한 정치가, 낙담한 지식인이었을 수도 있다. 그런 공자로서는, 올바른 예의 회복을 부르짖는 자기의 학문적 식견이나 정치적 포부가 좌절되고 만 현실에 대해 실망과 함께 원망적인 태도를 가지고 있었을 수도 있다. 그런데 자로는 귀신을 섬기는 문제, 올바른 예의 존재 방식에 대해 질문을 던지고, 이제는 더 깊은 죽음이라는 인간의 근원적인 한계에 대한 질문을 던진다.

12) “樊遲問知。子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”(「용야」) 본문에서 제시한 번역은 의역이다. 아래에서 그 의미를 자세히 논한다.

어떻게 보자면 자로는 어리숙하다고 할 수도 있고 심지어 멍청하다고 할 수 있을 정도로 순진하고, 단도직입적이다. 그 질문은 분명 공자를 당혹하게 만들었을 것이다. 그리고 공자는 '나는 삶을 아직 잘 모른다. 더구나 죽음에 대해 무엇을 알겠는가'(未知生, 焉知死.) 하고 고백한다. 공자의 그런 태도가 오히려 자연스럽지 않은가? 그것은 공자의 솔직한 자기 고백이었을 것이다. 그 자신도 곧 맞이할 영원한 신비 죽음을 앞에서 명석한 답을 가진 사람이 얼마나 있겠는가? 삶에 대해 모르는 것은 자로만이 아니다. 공자도 자신이 삶에 대해 알지 못한다고 생각한다. 죽음은 더 말할 것도 없다. 공자는 자로를 비난하고 있지 않다. 자신에 대해 말하고 있는 것이다.

그런데 공자의 대답이 자로에 대한 편견으로 해석되어 온 이유는 무엇일까? 공자는 모든 것을 다 아는 '전지자'(omniscient)라는 전제에서, 죽음 문제는 자로 너 같은 단순한 인간은 아직 몰라도 된다는 거만한 태도를 취했다고 해석하게 된 것이 아닐까? 공자는 결코 전지자(omniscient), 전능자(omnipotent)가 아니다. 공자를 성인화시키고, 성인화된 공자의 시점에서 『논어』를 읽어야 한다는 맹목적 신앙적 태도가 『논어』 속에 등장하는 공자의 발언을 왜곡하고 곡해하고 오해하게 만드는 원인이다.

귀신은 소위 말하는 객관적 합리적 인식의 대상이 아니다. 귀신의 존재를 부정하는 것이 곧바로 지성적인 태도가 될 수 없고, 또 그것을 인정하는 것이 미신적이거나 무식함의 근거가 될 수도 없다. 죽음에 대해서도 마찬가지이다. 어디까지나 그것은 믿음과 신념의 문제이다. 그 믿음을 어떻게 규정하고 어떻게 활용하는가, 어떻게 의미 부여하는가가 중요하다. 앞에서 말한 것처럼, 자로의 질문 자체가 귀신의 존재 여부에 관한 질문이 아니었다. 또 나는 공자가 귀신의 존재를 부정했다고는 생각하지 않는다. 공자를 무신론자, 내지 무귀(신)론자로 단정해온 『논어』 해석학은 잘못된 방향으로 공자를 오해로 이끌었다고 생각한다.

그들의 오해와는 달리, 그들의 잘못된 죽음 인식과는 달리, 초월 세계에 대한 믿음을 어떻게 가지는가 하는 것은 삶의 세계, 현실의 세계에 대한 태도를 결정하는 중요한 요인이 될 수 있다. 종교의 중요성이 거기에 있다. 불가지의 세계에 대한 신념, 믿음은 오히려 현실을 보는 태도를 결정하는 중요한 계기가 된다. 신을 믿는 자가 현실에 부정적이라고 볼 수 없다. 신을 믿지 않는 자가 현실을 더 긍정적으로 성공적으로 살아 낸다고 볼 수 없는 것과 마찬가지이다. 막스 베버의 연구는 그런 사실을 증명하고 있다. 신을 믿는 자는 미신적이고, 비현실적이고, 반현

실적이라고 단순화하는 평면적 합리주의, 맹목적 계몽주의가 더욱 문제이다.

## 공자는 무신론자인가?

공자 사상 내지 유가 사상은 귀신의 존재를 부정하는 사상이라는 관점은 상당히 일반적이고, 특정한 의도에 의해 형성된 것이다. 여기서 공자의 귀신론에 한정해서 논의를 진행한다면, 역시 『논어』에 나오는 공자의 말을 어떻게 해석할 것인가가 문제가 될 것이다. 귀신론과 연결된 『논어』 속의 여러 문장들에 대한 해석이 공자에 대한 오해를 증폭시켜 왔다. “子不語，怪力亂神.”(「술이」)이라는 구절은 그런 연관 구절 중에서 가장 의미심장하게 공자의 사상을 전해주고 있다. 하지만, 그 문장은 난해함으로 인해 공자의 사상을 가장 이해하기 어렵게 하는 난제로 남아 있다.

“子不語，怪力亂神.”에 대해서는 여러 가지 해석이 가능하다. 가장 일반적인 해석은 괴, 력 난, 신을 하나하나 떼어 독립된 개념으로 읽는 것이다.<sup>13)</sup> 그렇게 읽지 못할 것은 물론 없다. 그리고 다른 하나의 해석 방식은 ‘괴력’과 ‘난신’을 두 단어로 해서 읽어 방식이다. 필자는 결론적으로 ‘괴력’과 ‘란신’을 따로 떼내어 두 단어로 읽어야 한다는 입장이다. 그러나 여기서 필자가 강조하고 싶은 것은 단순히 그 글자를 붙여 읽어야 한다는 사실에 한정되지 않는다. 도대체 ‘괴력’이란, ‘난신’이란 무엇인가가 더욱 중요한 문제이다. 공자가 반대한 것, 공자가 침묵을

13) 『주자집주』를 비롯하여 최근 이택후의 『논어금독』과 중국어로 된 논어 해석 대부분, 金谷治의 『논어』(암파문고)를 비롯하여 일본의 거의 모든 현대적 논어해석, 그리고 최근에 나온 에임즈의 번역 및 영어권의 거의 모든 논어 번역은 ‘괴력란신’을 각각 독립시켜 네 가지 사실(괴, 력, 난, 신)을 가리키는 것으로 해석한다. 그 경우 괴와 신은 별 문제가 없지만, 력과 난은 모호한 해석으로 흐르고 만다. 공자가 저술했다고 하는 『춘추』의 기사 자체가 力과 亂(권력 투쟁, 전쟁 및 정치적 혁명)으로 가득 차 있지 않은가?(『춘추』와 공자는 무관하다는 유력한 견해도 있다.) 고대 중국에서 정치, 사회적 삶에서 가장 중요한 두 가지 문제인 전쟁(력, 란)과 제사(괴, 신)에 대해 공자가 무관심했고, 제자들에게 그 두 문제에 대해 자기의 입장을 밝히지 않았다는 것은 사실 논리적으로 이해가 되지 않는다. 『논어』에서만 해도 공자가 그 문제에 무관심했다고 보이지 않는다. 필자는, 본문에서 밝히고 있는 대로, 공자는 전쟁은 물론이고 제사 현상에 대해 진지한 관심을 가지고 있었다고 본다. 그 두 가지는 고대적 삶의 현장에서 너무도 중요한 문제였던 것이다. 그러나 예에 근거한 정치 질서의 회복을 염원하는 공자로서는 자기가 지향하는 예에 근거하지 않은 문화 및 종교현상(괴력, 난신)에 대해 침묵하는 길을 택했다는 것이다. 침묵은 긍정이나 무지의 표현일 수도 있지만, 근본적인 부정일 수 있기 때문이다.



지킨 '괴력'과 '난신'이란 도대체 무엇인가? 그것이 바로 관건이다.

'怪'는 지괴(志怪)에서의 괴이다. 그것은 다른 말로 異라고 한다. 그 두 말이 합쳐 '괴이'(怪異)라는 속어가 만들어 진다. '力'은 초월적 힘, 초능력, 종교학적으로 말하면 kratophany(力顯現像)이다. 즉 '괴력'은 초월적 힘이 드러나는 현상을 가리키는 말이다. 그것은 인간의 초능력을 의미할 수도 있고, 자연계의 초월 현상을 가리킬 수도 있다. 그리고 그 怪, 異, 怪力은 부정적 뉘앙스를 담고 있다. 일상적 정상적 사유의 범주를 벗어나 있다는 의미에서 그렇다. 괴이 현상, 괴력 현상을 기록하는 전통이 '지괴'이다. 지괴는 민중적 도교적 종교 세계를 드러낸다. 청대의 유명한 학자 원매袁枚는 『자불어』라는 책을 편찬하여 그런 괴력 현상들, 괴이 현상들을 기록하고 있다. 공자께서 말하지 않은 것들, 즉 민중적 종교 세계를 기록한다는 역설적 의미를 담고 있는 책이다. 그 책은 동시대에 편찬된 『료재지이』와 함께 전근대 중국에서의 민중적 괴이(괴력) 신앙을 연구하는 데 절호의 자료로 활용될 수 있다.

공자가 침묵한 것은 일상적으로 이해하기 어려운 초월적 힘의 드러남, 초능력 현상인 '괴력'에 대해서이다. 공자가 왜 그것에 대해 말하지 않았을까? 그런 현상을 신앙하는 종교적 현실이 존재하지 않아서일까? 아니다. 그런 현상이 너무도 빈번히 다반사처럼 일상인의 삶을 지배하고 있었기 때문에, 공자는 상식적 이성적 이해로는 완전히 판단할 수 없는 그런 종교 현상과 종교 신앙에 대해 침묵한 것이다. 단순히 잘 모르겠다가 아니다. 공자는 인식적인 知와 不知의 차원을 넘어서 있는 초월적 종교 현상의 가능성과 위험성을 동시에 이해했기 때문에 침묵한 것이라고 생각할 수 있다. 중국에서 지괴 문학이 중요한 문학적 장르로서 지속되었던 이유도 동일한 맥락에서 설명될 수 있을 것이다. 애초에 지괴는 힘없는 민초의 생각을 판단하는 가늠자(바로미터)였던 것이다.

위대한 초월적 존재는 힘을 가진 존재, 특수한 권능을 가진 존재로 이 세상에 현현한다. 물론 공자는 그 괴력을 부정적으로 판단한다. 위대한 신적 존재는 힘을 가진 존재이지만, 그 힘은 변덕스럽고 공포스런 것이다. 공자가 문화적 이상으로 삼는 주나라의 질서(예)와 그것의 근거인 천도(하늘의 질서)는 그런 변덕스러움 혹은 괴이함과 거리가 멀다. 그것이 공자의 신념이었다. 물론 그런 괴력 현상과 괴력 신앙은 일상적으로 목격할 수 있는 것이라는 전제가, 공자께서는 괴력에 대해 침묵했다는 말을 하는 당사자의 의식 속에 담겨있다. 그 말은 공자께서는 '괴력'이 아닌 정당한 우주적, 신적 힘의 현현(천도)에 대해 결코 부정적인 입장을 취하

지는 않았다는 함의도 지니고 있다. 실제로 『논어』에서 보이는 결코 공자는 신성한 힘의 현현 자체를 부정했다고는 생각되지 않는다. 그런 모습은 제사에 대해 경건한 태도를 취한 공자의 모습과 어울리지 않는다. 공자가 침묵하고 부정한 것은 어디까지나 정상적 天道 질서(=예) 안에 담기지 않는 ‘괴력怪力’과 ‘난신亂神’이다.

난亂은 질서, 즉 치治의 반대말이다. 예의 지배를 벗어난 것이 난亂이고, 예의 지배를 받는 상태가 치治이다. 치란治亂은 사회의 질서 유무, 예의 유무에 관한 유가적 술어이다. 그 치란은 역사 속에서 반복된다는 인식에서 治亂盛衰라는 숙어가 만들어 진다. 공자는 종교적 초월 존재, 초월 현상 자체를 부정한 것이 아니라, 정당한 예의 원칙(=天道)을 벗어난 제사 및 예에 적합하지 않은(=非禮) 초월 현상을 비판하고 배척했다는 것으로 해석할 수 있다. 공자는 예에 어긋나는 종교 현상, 제사, 음사를 비판한 것이라고 볼 수 있다. 그것은 공자가 ‘정당하지 않은 제사(淫祀)를 통해 기이한 초자연적 힘(怪力), 정당하지 않은 신의 출현(亂神)을 기대하는 ‘비례非禮’적인 제사 행위에 대해 비판적 관점을 가졌다는 사실과 자연스럽게 연결된다. 더 구체적으로 말하자면 괴력怪力과 난신亂神은 예 질서에 의해 수용되지 않은 민중적 종교 신앙과 제사 활동을 의미한다. 민중적 종교는 예의 원리에 벗어나 있다. 민중적 신앙과 제사는 예에 의해 실현되는 천도의 현현을 무시하고, 제사를 드릴 수 있는 자격과 불러낼 수 있는 신의 위상을 무시한다. 공자의 난신 비판은 예의 원칙을 벗어난 민중적 종교 제사, 샤머니즘적 종교 활동을 비판한 것이라고 해석할 수 있다.

유교는 하늘의 신들天神, 땅의 신들地祇, 조상신人鬼의 존재를 긍정하고, 예법에 적합한 제사 행위를 통해 그들 신적 존재들과 화해하고 소통하는 것을 기대하는 종교적 의례를 실천한다. 하지만 예의 원칙을 벗어나서 신적 존재와의 교류하는 것을 부정한다. 특히, 빙의에 의존하는 난장적 오르지orgy 상태, 그러한 종교 경험에 의존하는 집단 에너지의 분출, 트랜스trance 상태에서 신을 불러내고 그 신에게 제사하는 새신賽神, 혹은 청신請神의 샤먼적 종교 의례를 비판한다. 공자가 괴력이나 난신적인 현상에 대해 침묵한 것은 그러한 민중적 종교가 초래할 수 있는 질서예의 위협 상태를 경계하기 위한 것이었다고 말할 수 있다. 그러한 태도는 ‘비례’적 행위에 대한 거부감의 연장선 위에 놓여 있다.

물론 『논어』 안에서는 무축의 종교적 실천, 샤먼적 종교 의례에 대한 직접적 비판은 보이지 않는다. 하지만 공자와 비교적 가까운 시대를 기록한 『좌전』의 유자들은 ‘예에 입각한 종교 행위’와 그렇지 못한 ‘무축의 종교 행위’를 비교하면서,

무축적 종교 행위를 비판한다. 나아가 공자의 정신을 계승하는 것으로 자부하는 순자 역시 예를 벗어난 무격의 사면적 종교 의례를 비판하고 있다. 그러한 『좌전』 및 순자의 무축 의례 비판은 공자의 사머니즘 비판과 일정한 관련을 가진다고 해석할 수 있지 않을까? 『좌전』, 『예기』 등에서 비판의 대상이 되는 ‘음사’가 실제로 국가적 제사 행위로 인정받지 못한 무축적, 사머니즘적 종교 의례라는 형태로 구체화되어 있었다는 점을 고려한다면, 공자의 음사비판 역시 사머니즘적 종교 실천에 대한 비판이라고 보는 것이 가능하다.

그러나 그러한 음사적 제사에 대해 거리를 취하는 공자의 태도가 곧바로 신적 존재 자체를 부정하는 근대적 무신론적 사상가의 태도라고 보는 것은 전혀 옳지 않다. 공자를 그런 무신론자로 규정하는 것은 근대 계몽주의적 관점에서 과거를 재단하는 시대착오의 산물일 따름이다.

공자가 무신론자라는 논란의 증거로 이용되는 연관 구절 중에서, ‘귀신을 공경하지만 그것을 멀리한다’(敬鬼神而遠之)(「옹야」)는 구절 역시 공자가 귀신을 부정했거나, 종교적 제사를 부정한 증거라고 볼 수 없다.

문답의 의미는 질문과 대답이 교환되는 맥락에 의해 그 의미가 결정된다. 이 문답의 맥락을 자세히 살펴볼 필요가 있다. 번지라는 인물이 ‘얌(지식)’에 대해 질문한다.(樊遲問知.) 물론 그것은 ‘위정자’로서 가져야 할 ‘올바른 얌(지식)’이란 무엇인가 하는 질문이다. 그 질문에 대해 공자는 그 질문을 다시 구체화해서 대답하고 있다. 지知的 의미 내용이 다양할 수 있기 때문에, 모호하고 막연해 질 수 있는 질문자의 물음을 ‘務民之義’(위정자가 갖추어야 할 지식)이라는 의미로 한정시킨 것이라고 볼 수 있다. 아니면 번지의 질문 자체가 ‘무민’에 관한 질문이었다고 볼 수 없는 것도 아니다. ‘무민지의’가 공자의 발언 속에 들어가 있는 것은 반복을 피하고 언어에 생동감을 부여하기 위한 편집자의 기술이라고 볼 수도 있다. 여기서 중요한 것은 그 문답이 ‘務民’, 즉 정치에 관한 것이라는 사실이다. 여기서 우리는 공자가 제자들에게 가르친 지식이 무엇을 지향하는지를 단적으로 볼 수 있다.

위정자의 의무는 백성의 삶을 윤택하고 행복하게 만드는 것이다. 위정자는 백성을 행복하게 만드는 일에 최대한의 힘을 기울여야 한다. 그 점에서 이 구절은 ‘사람 섬김’(事人)을 ‘귀신 섬김(事鬼神, 祭神)보다 더욱 근원적인 것으로 평가하는 공자의 태도와 전혀 모순 되지 않는다. (여기서 敬鬼神 역시 祭鬼神的 다른 표현이다. 敬은 제사에서 요구되는 경건함이다. 따라서 그 敬은 祭 혹은 祀라고 해석할

수 있다. 그 글자에서 우리는 다소곳이 무릎을 꿇고 머리 숙이고 있는 사람의 모습을 볼 수 있다.)

춘추시대의 중국에서 국가의 대사는 ‘전쟁’(戎)과 ‘제사’(祀)라고 했다. 공자 역시 제사, 전쟁, 질병에 대해서 신중한 태도를 취했다(“子之所慎, 齋, 戰, 疾.”)(「술이」). 그것은 잘못 실행할 경우에 국가의 파탄, 사회의 파멸, 개인의 죽음을 가져오는 중대한 일이다. 백성의 행복, 백성의 생명 보장이 제사와 전쟁의 궁극적 목적이어야 한다. 공자는 ‘백성 대하기를 마치 큰 제사를 드리는 것처럼 하라’(使民如承大祭)(「안연」)고 주문했다. 제사가 아무리 중요해도 굶탄 하고 제사만 지낸다고 올바른 정치의 목적이 완수되는 것이 아니다. 위정자는 백성의 삶을 살찌우는 방안을 먼저 연구해야 한다. 그렇다고 해서 그것이 제사 부정은 아니다. 백성을 부린다는 것은 백성을 이끌어간다는 의미이다. 무민은 백성을 올바른 방향으로 이끌어 가는 리더십(leadership)이다. 그 점에서 ‘사민’과 ‘무민’은 거의 동의어라고 볼 수 있다. 리더십의 주체인 군주의 입장에서 보자면 무(務)이고, 리더십의 객체인 백성의 입장에서 보자면 사(使)이다. 백성을 부린다(使, 務)는 것은 백성을 노예처럼 부린다는 의미가 아니라, 백성을 올바른 방향으로 이끌어간다는 의미일 것이다. 위정자는 백성을 이끌어가는 사람이다. 위정자는 백성에게 세금을 부과하고, 군사적 동원을 명령할 수 있다. 그러나 그런 정치적 판단은 적절한 시기(使民以時)(「학이」)와 정당한 근거(其使民也義)(「공야장」)에 따른 것이어야 한다. 그 정당성이 결여될 때, 그의 리더십은 더 이상 다스리는(治) 행위가 아니라 학대 행위(虐)로 변질된다. 백성을 이끌어 가는 정치(務民)는 그 자체가 큰 제사를 드릴 때의 신중함을 요구하는 대사건이다.

그런 ‘務民’의 기본을 무시하고 신을 기쁘게 만드는 제사에만 열중한다고 정치 문제, 민생 문제가 해결되지는 않는다. 따라서 위의 ‘경귀신이원지’라는 구절은 賽神을 통해 신들을 기쁘게 만드는 제사는 근본적으로 백성의 복지라는 전제가 충족된 다음의 일이라는 의미로 읽어야 한다. 올바른 정치 자체가 신들을 기쁘게 만드는 일이라고 이해할 수도 있다. 귀신에게 제사를 드려야 하는 것은 당연하다. 공자는 결코 제사의 경건함과 신성성, 필요성을 무시한 제사 반대자가 아니었다. 그렇다고 해서 제사가 ‘무민의 책임을 가진 위정자가 해야 할 일의 전부’라고는 보지 않았다. 제사만 드린다고 위정자가 위정자로서 해야 할 일이 다 완수되는 것이 아니다. 실질적으로 백성을 위한 정치를 실행하지 않고 제사를 통해 마치 자기 일이 완수되었다고 생각하는 것은 오히려 위정자에게 권력을 허락한 천신을 속이는

행위이고, 천신을 무시하는 행위이다. 위정자라면 먼저 위정자로서의 정치적 책임, 사람을 섬기는 일에 당연히 힘써야 할 것이다. 공자의 발언은 그런 의미라고 볼 수 있다. 정치와 종교를 당연히 분리된 두 영역으로 생각하는 근대적 종교관점에서 보자면 정치를 제사보다 중요하게 생각하는 공자의 입장은 반종교적인 태도로 오해될 수 있다. 하지만, 정치와 종교가 일체화된 문화 속에서 종교적 행위와 정치적 행위는 분리되지 않는다.

제사를 부정하지 않는다고 해서 마구잡이로 드리는 제사 행위가 정당화될 수 있는 것은 아니다. 신과의 교섭 행위 자체가 예적 질서에 따라야 한다는 전제를 생각한다면, '경귀신이원지'는 제사 부정이 아니다. 그 말은 단지 '제사의 과잉'을 비판하는 것이다. 이스라엘의 예언자들이 쓸데없이 희생 제사를 바치면서 하느님에게 아첨하는 부정한 군주를 비판한 것처럼, 공자는 위정자의 근본 의무를 망각하고 신에게 제사드림으로서 자기의 권력을 유지하고, 전쟁의 승리를 기원하는 어긋난 종교심, 왜곡된 신앙 태도를 비판한 것이다.

귀신에 대한 제사는 아무나 아무 때나 아무 곳에서나 드리는 것이 아니다. 제사에는 엄격한 법도와 시기와 장소와 의미가 정해져 있다. 그렇지 않은 제사는 '음사'이다. 그 음사로는 복을 받을 수 없다. 그런 '음사'는 신과의 정당한 소통을 확보하는 행위가 아니라, 신에 대한 아첨이다. 공자가 강조하고 가르친 지식은 예에 관한 것이다. 백성을 편하게 만들고, 부정한 폭력을 배제하고, 민중을 올바른 가치의 세계로 이끌어 가는 정당한 질서의 확립이 예의 존재 이유이다. 예는 단순한 강제가 아니다. 사랑과 정의가 결여된 질서는 폭력과 다르지 않다. 예와 인, 예와 의가 함께 가야 하는 이유이다. 공자는 그 사실을 너무도 잘 이해하고 있었다. 예가 궁극적 목적이 아니라 백성의 안녕과 복지 행복이 궁극적 목표이다. 사람이 예를 위해 존재하는 것이 아니다. 예가 사람을 위해 존재하는 것이다. 진리 역시 마찬가지다. 사람의 삶을 도의시한 제사(예의 실천)는 사치이고 낭비이고 폭력이다.

올바른 예를 실천하는 방식과 올바른 예를 실천하는 것이 공자가 가르친 학문의 핵심 내용이었다. 예의 참된 의미와 참된 실천 방식을 이해하지 못하는 자는 '앎(지식)'(知)을 가진 사람이라고 말할 수 없다. 제대로 된 지식을 갖지 않은 왜곡된 지식을 소유하는 것은 차라리 아무것도 모르는 것보다 못하다. 모르는 자에게는 가르칠 수가 있지만, 알고 실천하지 않는 자, 알고서 왜곡하는 자는 교정 불가능하다. 공자는 예의 습득과 실천이 군자로서 획득해야 할 지식의 참 내용이라

고 생각했다. 그러나 어중간한 지식(예의 이념과 실행 방식)을 가지고서 오히려 참된 예의 이해와 실천을 방해하는 잘못된 습관 잘못된 가치관이 더욱 문제라고 생각했다. 『논어』에서 공자는 집착한다고 할 수 있을 정도로 그 ‘지식’(知)에 관심을 가진다. 당연히 우리는 공자가 강조하는 지식이 예의 실천, 올바른 가치의 실천을 위한 것이라는 사실을 잊지 않아야 한다.

그러한 관점을 전국시대의 순자는 ‘天人之分’이라는 개념으로 표현한다. 하늘(天)은 하늘의 이법을 실현시키고, 사람(위정자)은 사람의 일을 완수해야 한다는 것이다. 일종의 분업론이다. 그 때 사람은 물론 위정자, 군주를 가리킨다. 그 사람을 일반인으로 확대해도 역시 순자의 의도는 유지된다. 천인지분을 이해하지 못하는 사람들의 행태는 어떨까? 제 할일은 하지 않고 제사에만 열을 올리며, ‘오! 하늘이시여 도와주소서!’라는 기도로 날밤을 세울 것이다. 하늘에 제사만 드린다고 정치, 경제, 농사, 전쟁이 저절로 마음먹은 대로 되는 것은 아니다. 사람이 할 수 있는 일을 원칙에 따라 충실히 해 나갈 때 하늘은 하늘의 일을 수행한다. 하늘은 하늘의 일을 한다. 따라서 인간도 인간의 일을 해야 한다. 하늘의 의무와 인간이 의무는 다르다. 그렇다고 인간의 삶이 하늘과 무관하지는 않다. 인간의 삶은 천도의 운행에 매여 있다. 그런 생각이 천인지분이다. 그것을 무신론적이라거나 비종교적 태도라고 보아서는 곤란하다. 이스라엘의 예언자들의 관점도 그것과 대단히 비슷하다. 야훼신은 예언자들의 입을 빌어, 나는 너희들이(당시의 왕들과 제사장들) 바치는 거짓 제사가 지긋지긋하다. 희생물을 태울 때 나는 기름 냄새가 역겹다고 하면서 왕들이 올바른 정치의 길을 도외시하고 제사에 몰두하는 현실을 비판하고 있다. 그 예언자들은 반종교적이고, 무신론적이라고 말할 수 있는가. 나는 공자와 순자의 발언이 이스라엘 예언자들의 제사 비판과 상당히 유사한 맥락에서 이해할 수 있다고 생각한다.

## 근대적 고전 이해의 함정

비종교적, 반종교적 태도를 합리주의, 인간주의, 인문주의라고 부르는 것은 용어의 중대한 오용이다. 합리적이라는 말은 어떤 문화적 정황에서의 적절함을 의미하는 말이라고 본다면, 그 당시에 무신론적 태도야말로 비합리적 태도가 될 수 있다. 비종교적이라는 말을 인문적이라는 말과 동일시하는 경우에, 인문이라는 말의

의미는 잘못 사용되고 있다. (유가 인문주의 운운하는 말은 대만, 홍콩의 신유교주의자들, 특히 徐復觀, 牟宗三, 唐君毅, 蔡仁厚 등이 즐겨 사용하는 개념으로, 우리 학계에서 널리 수용되어 사용되고 있다. 한때 멋있는 표현이라고 생각된 것 같다.) 종교로 인해 인간은 야만을 벗어나 문명의 삶을 구축해 올 수 있었기 때문에, 종교는 문명의 에센스라고 말할 수 있다. 어떤 일에서든 욕망은 가려져야 한다. 현실적으로 목도하는 종교적 무지와 오만과 폭력 때문에, 인류의 역사에서 종교의 역할 종교의 가치를 전면적으로 무시해서는 곤란하다. 문명, 문화 자체가 인간의 창조물을 의미하는 것이라면 인문적=비종교적이라는 도식은 완전한 오용이다. 그리고 그런 눈으로 고대인의 종교적 감수성을 재단해서도 곤란하다. 그것은 현실에 대한 불만 때문에 생명 자체를 비하하고 파괴하는 또 다른 폭력이고 무지이다.

근대 이후의 중국 고전학은 대체로 두 가지 전제를 가지고 있다고 말할 수 있다. 하나는 근대적 종교 개념의 수용이며, 다른 하나는 종교에 대한 계몽주의적 가치 판단이다.

첫 번째 근대적 종교 개념이란, 종교를 상호 배타적인 이념 공동체, 그리고 그 공동체가 옹호하는 선택적인 교리 체계라고 이해하는 것이다. 캔트웰 스미스를 비롯한 최근의 여러 논자들은 상호 대립적인 이념적 공동체로서의 '종교'라는 개념이 근대기 이후에 서양에서 만들어진 것이며, 그 이후 비 서구 세계에 수출된 개념이라는 사실을 밝혀주고 있다.<sup>14)</sup> 두 번째 종교에 대한 계몽주의적 진화론적 관

14) 최근에 종교학은 종교 개념의 형성 과정에 대해 진지한 물음을 던지고 있다. 근대 이후의 제국주의적, 서구적 편견에 의해 형성된 종교 개념이 인류의 보편적 문화 현상인 종교를 이해하는 부정적 걸림돌이 된다고 보기 때문이다. 종교학에서 뿐만 아니라, 인문 사회과학의 거의 모든 영역에서 근대적 세계 인식에 대한 반성적 움직임이 일어나고 있다. 근대적 개념의 형성 과정을 되묻고, 그런 개념과 더불어 형성된 근대적 지식 체계의 문제점을 반성하자, 그래서 총체적인 반성을 통해 인간에 대한 이해의 틀을 근본적으로 재구성해보자라는 것이다. 그러한 문제의식을 단순한 포스트 모더니즘의 유행 현상이라고 단순히 치부할 것은 아니다. 우리가 당연한 것으로 여기는 여러 가지 개념, 인식틀이 약 1-2세기의 역사(서양에서는 약 3세기)를 가진 것이라면 적어도 그것을 완전히 청산하고 새로운 틀을 만드는 데에도 상당한 시간을 필요로 할 것이다. 그리고 그러한 인식틀의 재편성에 대해 동의하지 않는 입장도 있을 수 있다고 생각한다면 더 많은 시간이 소요될 수 있다. 그러나 분야에 따라서 근대적 인식틀의 문제점이 더 심각하게 느껴지기 때문에 재편성은 예상외에 빨리 진행될 수도 있다. 물론, 새로운 틀이 반드시 바람직한 방향으로 이루어질 것이라고 낙관할 수도 없다. 그렇기 때문에 부화뇌동적 학문 유행에 대해서는 경계해야 할 것이다. 종교 개념을 일거에 포기하는 것은 상당한 어려움을 야기할 것이라는 점이 예상된다. 그것은 다른 학문, 지식 영역과 맞물려 있으며, 현재에는 이미 고착된 기득권과 결부된 문제이기 때문에 더 큰 어려움이 예상된다. 인식의 전환은 개인의 각오의 차원에서 그치지 않고, 사회 전체의 기득권 투쟁, 생존권과 연관된 권력 투쟁적 요소를 떠

점 역시 근대기의 서구에서 형성된 것이다.<sup>15)</sup> 그 관점에 따르면, 종교는 인간 역사의 진보와 함께 사라지고 말 전근대적 인간 정신의 산물이라는 것이다. 그런 근대적 ‘종교’ 개념 형성의 역사적 과정을 무시하고, 종교를 대립 투쟁하는 교리적 체계로 간주하며, 종교와 철학, 종교와 과학의 진화론적 이분법을 전제하며, 그런 종교는 전근대적 인간 정신의 표현으로서 역사의 진보와 함께 사라질 운명을 가진 것이라는 선입견이 근대 중국 고전학(한학)의 전제로서 도사리고 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 필자는 당연히 그런 근대적 종교 개념에 대해 비판적 거리를 유지해야 하며, 종교 개념에 대한 새로운 의미부여 내지는 인류 정신사에서 종교적 활동과 현상의 의미에 대한 새로운 접근법이 필요하다고 생각한다.

근대 이후의 중국학은 근대적 ‘종교’ 개념을 당연한 것으로 전제한 다음, 그 ‘종교’의 틀에 비추어 유교를 해명하거나, 심지어 유교를 전근대성을 의미하는 ‘종교’의 범주에서 제외시키는 방법론을 구사하며 고전 문헌을 연구해왔다. 그런 상황에서 공자의 사상을 이해하는 시도는 연구자의 근대적 선입견에 의해 미리 그 답이 결정될 가능성이 높다. 즉, 공자의 사상은 전근대적인 사유의 한 형태인 ‘종교’ 범주에 속하는 것으로 바라볼 것이 아니라, 인간의 보편적 구원을 이끌어 낼 수 있는 초역사적 지혜 내지 고도의 정신성의 표현이다. 따라서 그것은 철학(도덕 철학)의 범주에 속한다는 결론이 그것이다. 그러한 결론에 따라 공자의 사상, 나아가 유교는 종교적인 태도와는 일성을 긋는 이성적 합리주의를 핵심으로 삼는다는 입장이 형성되었고, 그러한 입장은 근대 중국학의 불변의 전제로서 확고한 지위를 차지하기에 이르렀다. 나아가 그러한 전제가 중국 및 동아시아의 문화의 독특성을 강조하는 논리와 결합하는 경우에는, 더욱 심각한 유교적 중화주의에 의해 강화되는 경향마저 지니고 있다.

위에서 언급한 근대 중국학을 지배하는 몇 가지 전제들은 『논어』를 해석하는 장에서는 더욱 철저하게 관철되고 있다. 공자의 사상은 근대적 합리주의의 관점에서 해석되었다. 그들은 『논어』를 통해 초현실 세계(‘종교세계’)에 무관심한 공자

---

고 있다. 지식은 순수한 지적 탐구의 차원에 그치지 않는 권력 재편의 문제라는 사실을 새삼 실감하게 된다. 종교학에서의 종교 개념 문제에 대해서는, 캔트웰 스미스 Wilfred Cantwel Smith가 『종교의 의미와 목적』(1962, 분도출판사, 1991) 이미 60년대에 논의를 촉발했다. 최근에는 Jonathan Smith, Talal Asad, Richard King, Benson Salers, Russel McCutcheon, Hans Kippenberk 등에 의해 활발하게 진행되고 있다.

15) 근대적 종교 연구의 역사 및 방법론적 전제 등에 대해서는 에릭 샤프 Eric Sharpe의 고전적 연구를 비롯하여, Eliade, Jan de Vrie의 저서, 최근에는 Hans Kippenberg의 연구 등이 있다.



(유교)의 이미지를 그리는 데 주력했다. 그 결과 근대적 관점에서 근대적 요구에 적합한 유교의 이미지를 그려내고자 하는 진보적 계몽주의, 합리적 유교 해석이 절대적인 권위를 얻을 수 있었다. 그들은 공자의 사상(나아가 유교)은 현세적 인류의 영역에 머무르는 도덕 철학이고, 유교적 知의 대상 역시 현세적 일상의 영역에 머무른다는 것을 강조했다. 유교를 근대적 의미에서 유용한 도덕적 가르침이라고 해석하기 위해서다. (그들은 근대가 지향점이고 유교가 서양 근대 사상 자체보다는 덜 근대적이라는 사실을 인정한다. 근대가 지향점이라면 서구 근대 사상 자체를 공부해야 할 것이지, 굳이 덜 근대적인 공자를 공부할 이유가 있는가? 오히려 공자는 근대적 사유와 전혀 다른 발상을 가지고 있기 때문에 가치가 있는 것이 아닌가. 근대를 비판하고, 근대적 사유의 문제점을 교정하는 힘을 가진 것이기 때문에 더 가치가 있다고 말하는 편이 더 매력 있는 공자 이미지를 그릴 수 있는 가능성을 담고 있는 것이 아닌가?) 분명한 것은 근대 한학의 유교 이해는 종교적 관심을 철학적 윤리적 관심에 비해 저급한 것으로 자리를 매기는 근대적 담론에 의한 “종교/철학”의 가치적 이분화를 배경으로 삼고 있다는 사실이다. 그러한 관점은 인류의 역사가 주술→종교→(철학)→과학의 단계로 발전, 진화해 간다는 계몽주의적 진화론의 산물이다. 그리고 그것은 소위 근대적 중국 연구가 시작될 때의 시대적 전제이기도 했다.

근 백 년 동안 이룩된 고전 연구의 성과는 방대하다. 그런 근대적 고전 연구에 의해 우리의 전통 문화에 대한 기초적인 그림을 그릴 수 있게 되었다는 사실을 부정할 수 없다. 그러나 그런 근대적 고전 연구의 ‘함정’ 역시 깊고 위험하다. 선험의 위대함과 한계를 동시에 바라보지 못하는 동안, 우리는 근대의 함정을 벗어나지 못할 수 없다. 근대의 함정을 벗어나 고전을 고전의 눈으로 다시 읽을 수 있을 때, 고전은 미래의 가치를 창출하는 자원으로 되살려질 수 있을 것이다.